

Abolición del Estado burgués y extinción del Estado proletario. Revolución y dictadura del proletariado en el marxismo

Abolition of the bourgeois state and extinction of the proletarian state. Revolution and dictatorship of the proletariat in Marxism

Santiago Javier Armesilla Conde

Resumen

El proceso de revolución política del marxismo entiende por abolición del Estado burgués el acto por el cual el proletariado toma el poder tras la revolución y abole la situación anterior a dicha revolución, y toda posibilidad de volver a ella. Asimismo, la dictadura del proletariado, el Estado proletario como clase dominante, experimenta un proceso que consiste, en realidad, en superar cualquier posibilidad de volver a la situación anterior. Esta anulación y superación de la situación anterior, la capitalista, no supone la supresión de la administración y apropiación del territorio, recursos y población que, de manera legal y legítima, realiza toda sociedad política. La metodología que vamos a utilizar será la comparación de textos de Marx, Engels y Lenin para, desde ellos, concluir que en la sociedad comunista el Estado es *anulado y superado* en sentido dialéctico histórico, pero no es realmente destruido como tal. Por el contrario, será parte de una unidad superior.

Palabras clave

Estado; Dictadura del Proletariado; Revolución Comunista; Anarquismo; Comunismo.

Abstract

The process of political revolution of Marxism means by abolition of the bourgeois State the act by which the proletariat takes power after the revolution and abolishes the situation prior to that revolution, and any possibility of returning to it. Likewise, the dictatorship of the proletariat, the proletarian State as the ruling class, undergoes a process that consists, in reality, of overcoming any possibility of returning to the previous situation. This cancellation and overcoming of the previous situation, the capitalist one, does not suppose the suppression of the administration and appropriation of the territory, resources and population that, legally and legitimately, all political society realizes. The methodology we are going to use will be the comparison of texts by Marx, Engels and Lenin to conclude that in the communist society the State is annulled and overcome in a historical dialectical sense, but it is not really destroyed as such. On the contrary, it will be part of a superior unit.

Keywords

State; Proletarian Dictatorship; Communist Revolution; Anarchism; Communism.

Introducción

A diferencia de otras corrientes ideológicas como el anarquismo, el comunismo tal y como se entendió en el siglo XX, asociado al marxismo-leninismo, tuvo un posicionamiento político respecto del Estado que, en ocasiones, ha sido motejado como mínimo de incoherente. Se ha asociado la idea marxista de abolición del Estado burgués y extinción del Estado proletario (de la dictadura del proletariado) a un fin parecido al del anarco-sindicalismo, por citar solo a la corriente anarquista más organizada. El anarco-sindicalismo defiende la destrucción del Estado, la instauración del comunismo libertario y la organización social a través del sindicato, los municipios y los trabajadores en comunidades de apoyo mutuo, económicamente autogestionadas. El comunismo marxista-leninista, por el contrario, habla de un periodo de transición, llamado dictadura del proletariado, en el que se desarrollaría el socialismo en tanto que modo de producción que, a su vez, daría lugar al comunismo, otro modo de producción posterior. Todo partiendo de la revolución proletaria que, al colapsar el capitalismo, daría lugar a su final y sustituiría la dictadura de la burguesía (la dominación de clase burguesa sobre el proletariado) por otra dominación de clase también total, pero con la misma variedad de regímenes políticos que aquella abarca.

Sin embargo, esta evolución del capitalismo al comunismo, por vía socialista, según la doctrina del materialismo histórico, dista mucho de ser siquiera parecida a la defendida por el anarco-sindicalismo.

Estado de la cuestión

La forma en que se ha tratado esta cuestión en el siglo XX, por parte de los textos más importantes de análisis filosófico respecto de la abolición del Estado burgués y extinción del Estado proletario, al menos en el campo políticamente comunista, ha sido tendente a una interpretación no anarco-sindicalista de dicho proceso. Estos textos más importantes eran sistemáticos y, a la vez, divulgativos, y eran los Diccionarios de filosofía marxista-leninista que condensaban las doctrinas del materialismo histórico y, sobre todo, del materialismo dialéctico, sistema filosófico oficial en la Unión Soviética y el resto de Estados comunistas, inspirado en Engels (1878). Estos Diccionarios eran, a su vez, manuales de doctrina filosófica y política para los obreros soviéticos, los cuadros del Partido y otros cargos estatales, además de ser muy difundidos en toda la población de la URSS y de otros países, no solo comunistas, a través de las traducciones de la Editorial Progreso. En los principales

diccionarios traducidos al español, los de Rosental y Iudin (1945; 1959; 1959; 1965) y el de Frolov (1984), se trató la cuestión de manera diferente. En el de 1945, todavía vivo Stalin, finalizada la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e iniciada la Guerra Fría (1945-1991), el avance hacia la extinción de la dictadura del proletariado se retrasa, en tanto que el cerco capitalista a la URSS siga existiendo, y solo se avanzará a su extinción cuando el cerco se invierta, cosa que no ocurrió al final de la Guerra Fría. En el resto de diccionarios, una vez muerto Stalin, la definición de Estado como mera organización política de la clase dominante, sin ir más allá, da pie a una interpretación teleológica del fin del Estado una vez asentada la dictadura del proletariado, “cuyo principal problema consiste en construir la sociedad comunista” (ROSENTAL y IUDIN, 1959, p. 170). Tanto Rosental y Iudin como Frolov, en las ediciones de 1965 como en la de 1984, afirman lo siguiente:

El estado no existirá eternamente. En el futuro cederá lugar a la autogestión social comunista. Una etapa en el camino hacia la sociedad sin estado es el Estado de todo el pueblo, que se desarrolla del estado de la dictadura de la clase obrera en el curso de la edificación de la sociedad comunista (ROSENTAL y IUDIN, 1965, p. 152; FRÓLOV, 1984, p. 146).

Sin embargo, tras la caída de la URSS, estas definiciones del Diamat fueron criticadas por diversos autores marxistas. En lengua española, destacan las del filósofo y jurista Lorenzo Peña, que al respecto de la caída de las tesis del Diamat sobre la extinción del Estado sostiene lo siguiente:

Si la sociedad y el Estado no son dos entidades diversas, sino solo una, el Estado no se extinguirá nunca, a menos que se extinga la sociedad. Será verdad o no que un día todos los hombres obrarán de buena gana según las leyes y que no harán falta ni gendarmes ni puniciones. Aun entonces no tiene por qué dejar de haber códigos penales (solo que no habrá necesidad de aplicarlos porque nadie hará nada prohibido). A pesar de mi convicción de que el ser humano es lo más valioso y de que lo mejor para un ser humano es la existencia y la proximidad de otros seres de esa misma especie, dudo que, un día, todos vayan a ser tan buenos como lo pinta ese cuadro idílico. No se da tal armonía en ninguna de las especies próximas a la nuestra; tal vez se dé en las abejas o las hormigas, mas no parece que vaya a darse entre los chimpancés o los macacos. Ni juzgo verosímil que vaya a darse entre nosotros. En cualquier caso, ya se verá (PEÑA, 2001, p. 19).

Más recientemente, y también en España, el filósofo Gustavo Bueno, en una línea similar a Peña, defiende que la idea marxista de extinción del Estado desde la dictadura del proletariado en el Diamat soviético se contemplaba desde una falsa distinción entre sociedad política (el Estado) y sociedad civil (donde se produce la lucha de clases, al menos para los teóricos de los diccionarios soviéticos de filosofía). A su juicio (BUENO, 2008, p. 2), desde el Diamat se interpretó erróneamente la extinción del Estado como la disolución de este, de la burocracia, en la sociedad civil. Sin embargo, los textos de Marx, Engels y Lenin al respecto van por derroteros muy distintos a los apuntados por el Diamat soviético, existiendo un diferendo teórico respecto de esta cuestión, por tanto, entre el materialismo histórico y el dialéctico.

Hipótesis y metodología del artículo: el materialismo metodológico

A nuestro juicio, el materialismo histórico, en tanto que sistema filosófico que influyó sobremanera a distintas disciplinas en humanidades (historia) como en ciencias sociales (economía política, politología, antropología, sociología, psicología, etc.), sigue una metodología de análisis de la realidad social que, desde una perspectiva ontológica, solo puede ser entendido como materialismo metodológico u operatorio. Esto es, sigue una metodología racional de análisis en tanto que ejercicio mismo de racionalismo filosófico radical. En cada curso de análisis, construcción teórica o debate de carácter tanto filosófico como científico, y sin necesidad de que el materialismo como método quede “representado” en los cursos de dichos análisis, este puede ejercerse incluso en marcos teóricos aparentemente no materialistas. La potencia de la metodología materialista que, entre otros, Marx, Engels y Lenin aplicaron al entendimiento de la historia política, se moldeó sobre operaciones tecnológicas, casi quirúrgicas, sobre las sociedades históricas en que se desarrolló en su momento, reconstruyendo desde esa metodología el pasado.

Es por ello que, en nuestra investigación, denominaremos materialismo metodológico, alejado de lo ejercitado en los manuales soviéticos de Diamat, como la herramienta analítica propia del materialismo histórico, en tanto que doctrina filosófica que entiende que el modo de producir la vida material de las sociedades determina la forma de pensar de estas. Y esta forma, o formas del pensar, plasmadas en superestructuras de toda clase (filosóficas, religiosas, ideológicas, políticas, jurídicas, sociológicas, etc.), a su vez se entretajan con ese modo de producir la vida material hasta un nivel civilizatorio, histórico, siendo el Estado el cuerpo resultante de

dicha conformación histórica, y la historia misma, el curso de cada uno de los Estados, y las clases, en su dialéctica mutua en tanto que motor de la historia. El materialismo metodológico es común a todos los materialismos que parten de la dialéctica de Platón y Hegel a la hora de entender estos fenómenos, tanto en Marx (1847 [1974]), como en Marx y Engels (1844 [2015] y 2016), así como, más recientemente, en el materialismo filosófico de Bueno.

El materialismo metodológico solo puede concretarse en la praxis social cuando los materiales respectivos con que trabaja encuentran una concatenación objetiva. La característica fundamental del materialismo como método operatorio de análisis de la forma Estado de sociedad, y sobre qué hacer con él, consiste, a juicio de García Sierra (2000, p. 68), en “poner el pie” en los materiales, corpóreos en un inicio, que están implicados en la cuestión debatida. De esta característica se deduce la naturaleza operatoria de todo proceder racional, de una parte, y de la naturaleza corpórea de toda operación vinculada a los sujetos que las realizan. Sujetos corpóreos, operatorios, que en el marco de la vida política se constituyen en el más alto grado de racionalidad posible según el marxismo, lo que les permite actuar en consecuencia resolviendo las contradicciones dialécticas que se les presentan, incluso en sentido revolucionario. Y de ahí ideas como socialismo, lucha de clases, dictadura del proletariado o comunismo.

Por consiguiente, la hipótesis de partida del texto, consistente en demostrar que el paso del capitalismo al socialismo, y de este al comunismo vía dictadura del proletariado, solo puede separarse de toda lectura de corte teleológica y/o anarquista si se los entiende como pasos dialécticos, metodológicos, más propios de un científico que consigue que una materia determinada pase de un estado a otro (habiendo hasta cuatro estados naturales: sólido, líquido, gaseoso y plasmático; tres estados artificiales: condensado de Bose-Einstein, condensado fermiónico y estrellas de neutrones; y un posible estado cuántico, el plasma de quarks-gluones), que de un mero sujeto que se deja llevar por el devenir supuestamente inevitable del porvenir. Y esto es así porque el materialismo metodológico en el marxismo no permite obviar la posibilidad, como así ocurrió con el derrumbe de la Unión Soviética, de regreso al capitalismo tras un periodo socialista, de la misma manera en que es posible el paso, por sublimación, de un sólido a un gas, y de este otra vez a líquido (materialmente igual, pero formalmente distinto), por un proceso de sublimación inversa o cristalización. Es decir, es posible entender el materialismo histórico como método que permite, ya en sus textos fundacionales, ver el paso de modos de producción como transiciones de estados de la materia nunca irreversibles, pero sí operatoriamente estables si se

construyen de manera definitiva. De ahí que el materialismo metodológico suponga una reacción a las tendencias formalistas, que tratan desde un supuesto marxismo la cuestión del Estado y de la revolución comunista al margen de los materiales políticos e históricos de referencia. Y aun tomando el materialismo metodológico como meramente indicativo, ello permite concatenar materiales políticos e históricos que, previamente, se conectan de manera indefinida, y sin los cuales no es posible establecer, a priori, los límites de cada círculo de materialidad pertinente. O lo que es lo mismo, organizar la revolución proletaria desde la perspectiva marxista. En palabras del propio García Sierra:

Por ejemplo, no procede de acuerdo con el materialismo metodológico quien, en Geometría, intenta definir una circunferencia a partir de puntos y rectas, dejando de lado, o desdeñando, la consideración de los cuerpos redondeados (siendo infinitos los puntos y segmentos de rectas que se necesitan para definir la circunferencia, ningún formalismo podría conducir a tal concepto). No procede según el método materialista quien se dispone a analizar la Idea de Historia regresando a la supuesta estructura del “ser histórico”, dejando de lado la consideración de materiales históricos concretos, tales como documentos, secuencias de reliquias, etc. No procede, de acuerdo con el materialismo metodológico, en la teoría de la evolución, quien se desentiende de la consideración precisa de las líneas de derivación de los diversos organismos y se mantiene en el terreno de las grandes líneas formales de la Idea de Evolución [95]. Ni procede de acuerdo con el método materialista quien en el momento de tratar de los problemas relativos a la vida orgánica quiere mantenerse en el terreno de las categorías físico-químicas (quarks, átomos, iones, moléculas de carbono...) tratando, como si fueran entidades que se agotan en el recinto de sus respectivas categorías, de desentenderse de las conexiones que estos elementos físico-químicos tienen con los materiales biológicos de la experiencia operatoria de la que proceden. No procede de acuerdo con el método materialista quien pretende, en filosofía moral, definir la virtud, o el bien en general, en función de una “forma de la ley”, sin comenzar “reuniendo” materiales antropológicos, psicológicos o sociológicos a través de los cuales las ideas éticas o morales se muestran “en ejercicio”. No procede según el método materialista quien se propone el análisis del razonamiento o del “pensamiento” manteniéndose en el terreno de la conciencia subjetiva [296-304], o de las fórmulas lógico-formales, desconectadas de los datos corpóreos; ni procede según el materialismo metodológico quien se empeña en analizar la estructura o mecanismo de una máquina de

calcular, o de un motor de inferencias, ateniéndose únicamente al software y dejando de lado los materiales electromagnéticos, moleculares, etc. que constituyen el hardware (GARCÍA SIERRA, 2000, p. 65).

A nuestro juicio, solo el análisis del materialismo metodológico generado en el seno del materialismo histórico, ausente en los Diccionarios soviéticos, permite entender esta transformación de estados en los modos de producción y en la sociedad política (el Estado) que propugnaba Marx. Y aunque pueda haber puntos de fricción entre Marx y otros autores de su escuela, sobre todo con Engels, no obstante son más abundantes los puntos de continuidad entre ellos (también con Lenin). Por ello, el análisis del materialismo metodológico aplicado a la cuestión de la abolición del Estado burgués y la instauración del Estado proletario que, con el tiempo, se extinguiría durante la transición socialista hasta llegar al comunismo, en los textos de Marx, Engels y Lenin, será el elemento principal a investigar en este texto, sin dejar de reconocer análisis ulteriores de otros autores, que por motivos de espacio no podemos tratar aquí.

Socialismo y comunismo en la “Crítica del Programa de Gotha”

Marx siempre entendió el socialismo como el modo de producción de transición en el que el trabajo asalariado y el capital del cual surge son abolidos, así como es abolido el Estado burgués, en tanto que conjunto complejo de instituciones que mantiene la apropiación originaria, o parte de ella para, a su vez, mantener la propiedad de los medios de producción de la riqueza social. A su juicio, el trabajo solo es fuente de riqueza cuando se efectúa con los correspondientes objetos e instrumentos (valores de uso) que son conformados a partir de la principal fuente de riqueza real, la naturaleza. Si el hombre es, en abstracto (esto es, entendido como conjunto de los hombres en una sociedad política, particular o universal en el límite), propietario frente a la fuente principal de todos los medios y objetos de trabajo, y la trata como posesión suya, su trabajo se convierte en fuente de riqueza, de valores de uso. Luego el trabajo está siempre condicionado por la naturaleza (MARX, 2016), una naturaleza que Marx siempre escribe en cursiva en el texto, como para significar la cualidad de esta como una producción humana a escala histórica, partiendo de una materia previa a su existencia tanto biológica como histórica, pero no producida ni clasificada con ese nombre. Atribuir al trabajo el ser la fuente de toda riqueza, según Marx, es un razonamiento burgués, liberal, pues el proletario solo es propietario de su fuerza de trabajo en tanto que medio de producción en un principio. Y si la

naturaleza es la que determina las condiciones materiales de trabajo, los que sean dueños de estas condiciones serán los que tengan el poder en el Estado y los que reducirán a los que no son dueños de dichas condiciones a ser una clase dominada, explotada y oprimida, aunque no la única clase en esa situación, si bien unas clases tienen potencial revolucionario (burguesía, terratenientes – de cuya propiedad de la tierra dependía el burgués para abrir una fábrica – proletariado) y otras son comparsas de aquellas (pequeña burguesía, etc.). Por ello, el trabajo y la vida de las clases dominadas dependerán, siempre, “en todo estado social y de civilización” (MARX, 2016, p. 10), de quiénes sean los dueños de las condiciones materiales de trabajo. Condiciones que, sin duda, dependen del poder estatal también.

El trabajo solo genera valores de uso que son riqueza y cultura dentro de la sociedad política. El *zoon politikon* de Aristóteles se conjuga con el *homo faber* de Apio Claudio el Ciego, de tal manera que el primero no ha sido posible sin el segundo. Y el segundo alcanza grado, si se quiere, de categoría económico-política gracias al primero, gracias al surgimiento de la vida política, del Estado. El desarrollo del trabajo, de la cultura y de la riqueza en la vida política se ha realizado, hasta ahora y en buena medida pero no completamente, mediante la propiedad privada sobre las condiciones materiales de trabajo, y sin la explotación de los dueños de dicha propiedad privada sobre los que no lo son, que solo se beneficiarán indirectamente, mediante el reparto de lo producido y el consumo, de lo que ellos mismos producen pero no les pertenece legalmente. De esta manera, se da una separación entre la clase dirigente y el Estado y las clases explotadas y oprimidas, que Marx relaciona con la sociedad civil. Para evitar que las relaciones jurídicas burguesas primen sobre las económicas, sin tener en cuenta el poder estatal que es lo que reclaman los lasalleanos, Marx entiende el socialismo como el periodo histórico en que la parte de valor que el trabajo añade al valor de los medios de producción consumidos (el plusvalor) es retribuido a los productores de manera íntegra eliminando el capital y el trabajo asalariado dependiente de él (“A cada cual según su trabajo”) (MARX, 2016, p. 26). Pero esta es solo una parte de la totalidad del producto social”. De este, además del plusvalor, hay que deducir (MARX, 2016):

- 1) El valor de reposición de los medios de producción consumidos;
- 2) El valor suplementario de inversión para ampliar la producción;
- 3) El fondo de reserva o seguro contra accidentes, trastornos debidos a fenómenos naturales, etc., determinadas según los medios y fuerzas existentes, mediante el cálculo de probabilidades, pero nunca partiendo de la equidad;

- 4) Gastos generales de administración, no concernientes a la producción. Estos gastos han aumentado en vez de reducirse, como esperaba Marx. Aunque considera que en el socialismo y el comunismo la administración (la burocracia pública y privada) acabarán siendo drásticamente reducidas, sin nunca desaparecer;
- 5) Gastos para la satisfacción de necesidades colectivas propias de los Estados socialistas y de economía del bienestar (sanidad, educación, pensiones, servicios públicos, etc.). Estos sí han ido en aumento desde que Marx escribió, aunque algunos se empeñan en reducirlos;
- 6) Fondos de sostenimiento de las personas no capacitadas para el trabajo (pensionistas, ancianos, inválidos permanentes que no pueden trabajar, vegetales, obreros de baja, etc.);
- 7) Lo que queda, es la distribución de la parte de los medios de consumo repartida entre los productores.

Así, el fruto íntegro se convierte en fruto parcial, volviendo lo que se quita al productor a él de maneras tanto directas como indirectas. La diferencia entre el trabajo en la sociedad capitalista y la socialista-comunista estriba, según Marx, en que:

[...] los productores no cambian sus productos; el trabajo invertido en los productos no se presenta aquí, tampoco, *como valor* de estos productos, como una cualidad material, poseída por ellos, pues aquí, por oposición a lo que sucede en la sociedad capitalista, los trabajos individuales no forman ya parte integrante del trabajo común mediante un rodeo, sino directamente (MARX, 2016, p. 15).

Marx siempre insiste en que la sociedad comunista del futuro no se habrá desarrollado (*cursivas de Marx*) sobre su propia base. En realidad, surge precisamente de la propia sociedad capitalista, y en sus primeros momentos de desarrollo en el socialismo presenta formas y relaciones sociales propias de ésta. En ella, el productor obtiene de la sociedad, después de las obligadas deducciones, el plusvalor que ha dado. Esto lo llama Marx “cuota individual de trabajo” (MARX, 2016, p. 15), la parte de la jornada social de trabajo (siendo ésta suma de las horas de trabajo individual) que se corresponde al tiempo individual de trabajo de cada productor por separado, lo que él aporta al total. Se descuenta lo que trabaja para sí mismo de lo que trabaja para el fondo común, y con esa parte descontada adquiere los medios de consumo cuyo valor corresponde a la cantidad de trabajo que rindió, cosa que no ocurre en el capitalismo, pues en este modo de producción solo puede adquirir los

medios de consumo correspondientes al salario que se le paga por su fuerza de trabajo. La misma cantidad de trabajo que ha dado a la sociedad la recibe de esta bajo otra forma distinta (algo que, por cierto, ya ocurre en el capitalismo). Y lo que ha dado se mide por el tiempo de trabajo que entrega y la intensidad con que lo hace. En la primera fase de la sociedad comunista, la socialista, esta forma de funcionar es inevitable. Esto cambiaría en el comunismo:

En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, solo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades! (MARX, 2016, p. 17).

El socialismo no se trata, por tanto, de distribución de la riqueza. O mejor dicho, no es esta su parte más fundamental, sino algo derivado de lo fundamental. El socialismo se trata de que los propietarios de “la condición personal de producción, de fuerza de trabajo” sean propietarios de las “condiciones materiales de producción”, los medios de producción (MARX, 2016, p. 17-18):

Si las condiciones materiales de producción fuesen propiedad colectiva de los propios obreros, esto determinaría, por sí solo, una distribución de los medios de consumo distinta de la actual. El socialismo vulgar (y por intermedio suyo, una parte de la democracia) ha aprendido de los economistas burgueses a considerar y tratar la distribución como algo independiente del modo de producción, y, por tanto, a exponer el socialismo como una doctrina que gira principalmente en torno a la distribución. Una vez que está dilucidada, desde hace ya mucho tiempo, la verdadera relación de las cosas, ¿por qué volver a marchar hacia atrás? (MARX, 2016, p. 18).

Marx considera, como ya hemos dicho, solo como clases verdaderamente revolucionarias a la burguesía y al proletariado. La burguesía es el “vehículo de la gran industria” frente a los señores feudales y a las clases medias, cuyas formas de vida provenían de modos de producción precapitalistas (aunque se han tenido que reciclar

y volverse asalariados o capitalistas). Estas clases no forman, per se, una masa reaccionaria junto a la burguesía, sino que su posición en la lucha de clases depende de la polarización entre burguesía y proletariado, siendo esta la clase social surgida sobre la base de la gran industria, que aspira a despojar a la producción de su carácter capitalista, pues esto es lo que quiere perpetuar *in illo tempore* la burguesía. Las clases medias se volverán revolucionarias cuando tengan ante sí la perspectiva de su tránsito inminente al proletariado. El proletariado tiene, primero, que hacer la revolución en su propia nación política, en su propio Estado, pues es la “palestra inmediata de sus luchas”. La forma de la lucha de clases es, en este sentido, nacional-política. Pero la dialéctica de clases, que es nacional-política, se halla económicamente dentro del marco de la dialéctica de Estados, que es la que determina los mercados mundiales, que son “sistemas de Estados” (MARX, 2016, p. 20). Por ello, el proletariado puede influir en la dialéctica de Estados a través de la dialéctica de clases, cuando toma el poder del Estado en la revolución, abole el Estado burgués con la dictadura del proletariado y rompe la fraternidad de los burgueses de todos los países. Esto implica que la acción internacional de los trabajadores ya no dependería de la Internacional (MARX, 2016, p. 20), pues la función de esta era la de tratar de organizar centralizadamente la acción política de los trabajadores, de los productores de las condiciones materiales de producción. Pero tras la Comuna de París en 1871, ya no podía continuar. Así pues, la dictadura del proletariado, el Estado proletario, ya no es Estado burgués por haber convertido las condiciones materiales de producción en propiedad suya, apartando a la burguesía, lo que permite suprimir el trabajo asalariado y el capital.

Abolir el trabajo asalariado supone abolir el capital, abolir la capacidad de prolongación del trabajo gratuito (plusvalor absoluto y relativo). Aunque el obrero esté mejor o peor remunerado, el sistema del trabajo asalariado, a medida que se desarrollan las fuerzas sociales productivas, es cada vez más duro y conlleva más extrañamiento de las mercancías producidas, el cual es rellenado con un sinnúmero de actividades de todo tipo y en condiciones alienantes. La abolición del trabajo asalariado y del capital conlleva, según Marx, la abolición del Estado burgués, que permite que continúen perpetuándose ambos, desapareciendo también las desigualdades sociales y políticas emanadas de ambos. Por ello, la defensa de una república libre, o de un Estado libre, no tiene ningún sentido desde preceptos marxistas. Porque todo Estado es ya libre en el capitalismo, en tanto que tiene libertad para actuar sobre sus clases dominadas, para reconocer o no a otros Estados,

para declarar la guerra o firmar la paz y, también, para comerciar con otros. Por eso, “Estado actual” solo puede suponerse sinónimo de presente. Ahora bien:

[...] ¿qué transformación sufrirá el Estado en la sociedad comunista? O, en otros términos: ¿qué funciones sociales, análogas a las actuales funciones del Estado, subsistirán entonces? Esta pregunta solo puede contestarse científicamente, y por más que acoplemos de mil maneras la palabra pueblo y la palabra Estado, no nos acercaremos ni un pelo a la solución del problema. Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el período de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este periodo corresponde también un periodo político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que *la dictadura revolucionaria del proletariado* (MARX, 2016, p. 25).

Por ello, la realización de la democracia radical, participativa, protagónica, directa, etc., no tiene sentido desde una perspectiva marxista, porque ésta ya se realiza desde las posiciones más maximalistas de la democracia liberal burguesa:

Hasta la democracia vulgar, que ve en la república democrática el reino milenar y no tiene la menor idea de que es precisamente bajo esta última forma de Estado de la sociedad burguesa donde se va a ventilar definitivamente por la fuerza de las armas la lucha de clases; hasta ella misma está hoy a mil codos de altura sobre esta especie de democratismo que se mueve dentro de los límites de lo autorizado por la policía y vedado por la lógica (MARX, 2016, p. 26-27).

El Estado no es solo el Gobierno, ni la máquina de Gobierno, la administración pública. Ni es solo los impuestos, que no son más que la “base económica de la máquina de gobierno” (MARX, 2016, p. 27). Por ello, el impuesto sobre la renta solo es la presunción de las diferentes fuentes de ingresos de las diferentes clase sociales. Es decir, es la sociedad capitalista. Por ello, la progresividad fiscal puede ser perfectamente defendida por los liberales, pues cuanto más paguen los ricos, más dependerá la sociedad política de ellos.

Por eso, la abolición del Estado burgués y la instauración del Estado proletario no puede caer en la “superstición democrática”, ni en el fundamentalismo del Estado, cuya combinación, propia de la socialdemocracia, no “tiene nada que ver con el socialismo” (MARX, 2016, p. 28). Lo mismo ocurre con la “libertad de conciencia”, vieja consigna liberal contraria a la “dictadura revolucionaria del

proletariado”, pues hay formas de conciencia incompatibles con la sociedad socialista y la comunista, como “todo fantasma religioso”. Incluso la prohibición del trabajo infantil es contraria al socialismo según Marx, hasta “reaccionaria” la llega a llamar, pues:

[...] reglamentada severamente la jornada de trabajo según las distintas edades y aplicando las demás medidas preventivas para la protección de los niños, la combinación del trabajo productivo con la enseñanza desde una edad temprana es uno de los más potentes medios de transformación de la sociedad actual” (MARX, 2016 p. 29).

En su carta a August Bebel de 1875, Friedrich Engels critica a los socialistas que reniegan de la meta de Marx, la comunista, en torno a la construcción socialista y comunista renegando del internacionalismo proletario. Siguiendo la “Crítica del Programa de Gotha de Marx”, Engels considera que al renegar los socialdemócratas lasalleanos del internacionalismo proletario desaparece del horizonte político del Partido Obrero Alemán (no confundir con el DAP del siglo XX) “una futura acción conjunta de los obreros europeos para su emancipación”, ocupando su lugar “una futura ‘fraternidad internacional de los pueblos’, de los ‘Estados Unidos de Europa’ de los burgueses de la Liga de la Paz!” (ENGELS, 1875, p. 33). Es decir, un mantenimiento del capitalismo mediante una sociedad postestatal donde la acción obrera quede anegada a ese nuevo orden, tal y como sucedió ochenta años después y hasta ahora. Sin embargo, Engels advierte de que el Partido Obrero Alemán actúa, en primer término, dentro de las fronteras del Estado del que forma parte, y que no tiene derecho alguno a hablar en nombre de un “proletariado europeo” que no existe, ni a mentir en su nombre. La sociedad postestatal, en el marco capitalista, sigue perpetuando el Estado burgués, en tanto que pieza fundamental de dicha sociedad, al menos formal de una unidad mayor que, en el fondo, no deja de ser un Estado también, pero de más dimensiones. Engels advierte de la gran diferencia que dista entre el Estado en sentido burgués y la sociedad política que el marxismo defiende tras la abolición del Estado burgués:

El Estado popular libre se ha convertido en el Estado libre. Gramaticalmente hablando, Estado libre es un Estado que es libre respecto a sus ciudadanos, es decir, un Estado con un gobierno despótico. Habría que abandonar toda esa charlatanería acerca del Estado, sobre todo después de la Comuna, que no era ya un Estado en el verdadero sentido de la palabra. Los anarquistas nos han echado en cara más de la

cuenta eso del “Estado popular”, a pesar de que ya la obra de Marx contra Proudhón [“Miseria de la filosofía”, 1847], y luego el “Manifiesto Comunista” dicen claramente que, con la implantación del régimen social socialista, el Estado se disolverá por sí mismo y desaparecerá. Siendo el Estado una institución meramente transitoria, que se utiliza en la lucha, en la revolución, para someter por la violencia a los adversarios, es un absurdo hablar de Estado popular libre: mientras el proletariado *necesite* todavía del Estado no lo necesitará en interés de la libertad, sino para someter a sus adversarios, y tan pronto como pueda hablarse de libertad, el Estado como tal dejará de existir. Por eso nosotros propondríamos decir siempre, en vez de la palabra Estado, la palabra “Comunidad” (*Gemeinwesen*), una buena y antigua palabra alemana que equivale a la palabra francesa “Comune” (ENGELS, 1875, p. 35-36).

¿Y qué es esa “Comunidad” resultante de la abolición del Estado burgués y extinción después del Estado proletario? Es la fusión real entre el Estado (la burocracia, la administración, la gestión de las condiciones materiales de producción) y el proletariado revolucionario (la llamada “sociedad civil”). El marxismo, por tanto, es la negación de la separación hegeliana entre sociedad política (entendida como Estado) y sociedad civil (entendida como proletariado), pero a escala universal. Marx tomó la distinción entre una y otra de Hegel, pero no para mantenerla, sino para acabar con ella mediante la revolución comunista, acto que entra en contradicción con la Historia, que es el periodo en que las sociedades políticas establecen una barrera entre el Estado, en tanto que instrumento de dominación de clase, y la sociedad civil, el ámbito donde las clases dominadas actúan. Lo que pretende el comunismo, por tanto, es que lo que ocurre de facto, que sociedad política y sociedad civil son lo mismo, ocurra también de iure en la “Comunidad”.

Extinción del Estado proletario en Lenin, continuación de lo dicho por Marx y Engels

¿Cómo se produce esa fusión entre Estado y “sociedad civil” en la sociedad política? Engels afirma que la revolución comunista enviará “toda la máquina del Estado al lugar que entonces le ha de corresponder: al museo de antigüedades, junto a la rueda y al hacha de bronce” (ENGELS, 1884, p. 344). En “El Estado y la revolución” (1917), Lenin sobre esta cita de Engels afirma que, al entrecomillar él mismo “extinción”, está siguiendo la exposición que sobre esta idea realiza Engels en el *Anti-Dühring* (1878). Ahí, Engels defiende que el Estado, como instrumento de dominación de clase, se “extingue” (cursivas del propio Engels) (ENGELS, 1884, p.

345) en el momento en que el proletariado se eleva a la condición de clase nacional y abole la opresión y explotación de clases. Es decir, cuando el proletariado, al convertirse en nación, destruye la separación entre Estado y “sociedad civil”, generando la “Comunidad” y apropiándose de las condiciones materiales de producción. Pero este proceso, lejos de ser gradualista y armónico, está lleno de convulsiones. Y lejos de ser la destrucción anarquista, pretende ser estable y ejercer el poder sin contemplaciones. La abolición del Estado burgués, en el marxismo, supone la destrucción del Estado en tanto que instrumento de dominación de clase, para instaurar otro Estado, la dictadura revolucionaria del proletariado, en el cual el proletariado domina como clase a otras pero pretende acabar con cualquier dominio de clase posterior. Es decir, es una abolición de la dominación de clase por irreversibilidad. La “extinción” de la dictadura revolucionaria del proletariado equivale a la extinción de toda posibilidad de dominación de una clase sobre otra, y por ello esta “extinción” es continuación de la primera abolición. Al abolir el trabajo asalariado y el capital, y elevar a los trabajadores a la condición de clase nacional-política, el comunismo acaba con la posibilidad de existencia de clases sociales conformadas en torno al dominio sobre la propiedad privada, y privativa, de los medios de producción de la riqueza social. La fusión comunitaria entre Estado y “sociedad civil” en el comunismo supone el fin del proletariado como clase, que se extingue al mismo tiempo que se “extingue” el Estado en que domina. Una “extinción” que, no obstante, no será tampoco armónica, carente de tensiones, pues habrá elementos de la clase proletaria que se opongan a dicha extinción y tendrán que ser combatidos. En conclusión, Lenin afirma que:

En esto consiste precisamente la “destrucción del Estado como tal”. En esto consiste precisamente el “acto” de la toma de posesión de los medios de producción en nombre de la sociedad. Y es de suyo evidente que *semejante* sustitución de una “fuerza especial” (la burguesa) por otra (la proletaria) ya no pueda operarse, en modo alguno, bajo la forma de “extinción” (LENIN, 1917, p. 54-55).

Y supone la “extinción” de todo tipo de sociedad política que conlleve volver a las formas históricas ya conocidas de separación entre Estado y “sociedad civil”, de explotación y opresión de unas clases sobre otras por el despotismo hidráulico, el esclavismo, el feudalismo, el mercantilismo o el capitalismo, también el socialismo. Y esto conlleva, también, la “extinción” de la democracia:

[...] Engels habla aquí del “adormecimiento” y de la “extinción” de la *democracia*. Esto parece, a primera vista, muy extraño. Pero esto solo es “incomprensible” para quien no haya comprendido que la democracia también es un Estado y que, consiguientemente, la democracia también *desaparecerá* cuando desaparezca el Estado. El Estado burgués solo puede ser destruido por la revolución. El Estado, en general, es decir, la más completa democracia, solo puede “extinguirse” (LENIN, 1917, p. 55, cursivas de Lenin).

El comunismo no supone el fin de la sociedad política, sino su transformación en comunidad política, muy alejada de la comunidad pre-política del llamado comunismo primitivo. Pues se trataría de una comunidad política surgida de la Historia de todas las sociedades políticas que en el Mundo han existido, existen y existirán. Pero en formas nuevas, hoy quizás inimaginables, aunque probablemente partan de sociedades post-estatales en las que los Estados, una vez convertidos en comunidades políticas tras la fusión de iure y de facto entre sociedad política y sociedad civil, sean partes formales de otras organizaciones mucho más grandes, vastas, pobladas, extensas y con mayores recursos naturales que los conocidos hasta ahora.

Conclusiones

La revolución comunista solo puede entenderse, filosóficamente hablando, desde la dialéctica hegeliana que Marx pone “del revés”. Se trata de un acto violento, por fuerza, incluso contra la democracia más avanzada dentro del capitalismo, que acaba con la contradicción histórica de separación entre Estado y “sociedad civil”. El comunismo acaba con el Estado porque acaba con la “sociedad civil”, lo que equivale a acabar con el proletariado mismo, clase que realiza la revolución para luego desaparecer, “extinguirse”. El primer paso para esta “extinción” es la elevación del proletariado a la condición de clase nacional-política, y desde ahí, abolir el Estado burgués e instaurar el Estado proletario. Este Estado es el que, al fundirse con la “sociedad civil”, transformará la sociedad política en comunidad política. De esta manera, los antiguos Estados formarán parte de formas políticas post-estatales, superiores, en las que dichas comunidades, sobre la forma de la nación política anterior, se fusionarán, como ya dijimos, como partes formales de organizaciones mayores que, aunque pueda sonar paradójico dentro del corpus doctrinal marxista, se asemejarían más a Imperios que a comunas anarquistas, pero a un tipo de Imperio que podríamos denominar como generador, o civil. Este proceso no será armónico, ni

carente de conflictos graves. Por el contrario, se trataría de un proceso de siglos, como otros periodos de transición (Mesolítico, Antigüedad Tardía, Mercantilismo), en el que diversas instituciones antiguas sería destruidas, otras se modificarían y, las más racionales, continuarían. Solo así puede entenderse el socialismo y el comunismo desde el materialismo histórico.

■ Santiago Javier Armesilla Conde é Doutor em Economia, pela Universidade Complutense do Madrid. É Professor do Departamento de Economía, Desarrollo y Medio Ambiente del Euro-Mediterranean University Institute (EMUI). E-mail: sjarmesi@ucm.es.

Referências

- BUENO, Gustavo. La vuelta del revés de Marx. *El Catoblepas*, n. 76, p. 2, 2008. Disponible en: <http://www.nodulo.org/ec/2008/n076p02.htm>. Acceso en: 30-05-2008.
- ENGELS, Federico. *Carta a Auguste Bebel*. Marxists Internet Archive [en línea], 1875. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e18-3-75.htm>. Acceso en: 28 mar. 2018.
- ENGELS, Federico. *La revolución de la ciencia de Eugenio Dühring* ("Anti-Dühring"). Marxists Internet Archive [en línea], 1878. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/anti-duhring/>. Acceso en: 28 mar. 2018.
- FROLOV, Iván. T. *Diccionario de filosofía*. Moscú: Progreso, 1984. Disponible en: <http://www.filosofia.org/urss/ddf1984.htm>. Acceso en: 15-04-2018.
- GARCÍA SIERRA, Pelayo. *Diccionario filosófico: manual de materialismo filosófico*. Oviedo: Pentalfa, 2000.
- LENIN, Vladimir Ílich Ulianov. *El Estado y la revolución*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- MARX, Carlos; ENGELS, Federico. *La ideología alemana*. Madrid: Akal, 2015.
- MARX, Carlos; ENGELS, Federico. *Obras escogidas* (tomos I y II). Madrid: Akal, 2016.
- MARX, Carlos. *Miseria de la filosofía*. Madrid: Aguilar, 1974.
- PEÑA, Lorenzo. *Comunismo sin dogmas*. Madrid: España Roja, 2001. Disponible en: <https://www.eroj.org/babor/comusind.pdf>. Acceso: 30 abr. 2002.
- ROSENTAL, Mark; IUDIN, Pavel. *Diccionario filosófico marxista*. Moscú: Progreso, 1946. Disponible en: <http://www.filosofia.org/urss/img/1946dfm.pdf>. Acceso en: 28 mar. 2019.
- ROSENTAL, Mark; IUDIN, Pavel. *Diccionario de filosofía y sociología marxista*. Moscú: Progreso, 1959. Disponible en: http://www.filosofia.org/urss/dfsm1965.htm?fbclid=IwAR3TkFSFaoLn09_euHF89PJ3NqvHg1UFzGTDxXRR3wyKefPzJyNX_YThglo. Acceso en: 18 mar. 2019.
- ROSENTAL, Mark; IUDIN, Pavel. *Diccionario filosófico abreviado*. Moscú: Progreso, 1959. Disponible en: <http://www.filosofia.org/urss/dfa1959.htm>. Acceso en: 18 mar. 2019.

ROSENTAL, Mark; IUDIN, Pavel. *Diccionario filosófico*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos, 1965. Disponible en: <<http://www.filosofia.org/urss/dfi1965.htm>>. Acceso en: 19 mar. 2019.

*Texto recebido em 11 de novembro de 2018.
Aprovado em 18 de março de 2019.*